

和辻風土論に関する覚書 — 自己をめぐる思索の諸道程 —

宮 島 光 志

ドイツ語教室

(平成9年10月23日受理)

Bemerkungen zur Theorie des Klimas von T. Watsuji — Wegstrecken des Denkens um das Selbst —

Mitsushi MIYAJIMA

Department of German

Abstract: Tetsuro Watsuji (1889-1960) verfasste aufgrund seiner Europareise das Werk *Fūdo* ("Klima", 1935), dessen Anziehungskraft bis heute nicht verlorengegangen ist. Der Hauptteil des Werkes besteht zwar aus der Typologie des Klimas (das Monsun-, das Wüste- und das Wiesenklima) und trägt einen eigentümlich wissenschaftlichen Charakter (als sogenannte "anthropologische Betrachtung"). Aber zugleich durchdringt das ganze Werk eine andere, stark praktische Denkrichtung, die sich hauptsächlich um das Problem des Selbst entfaltet. Dabei impliziert das Selbst sowohl das eigene Selbst des Verfassers als auch das Selbst des Japaners im ganzen (als Zwischensein). Die vorliegenden Bemerkungen zielen darauf, die verschiedenen Wegstrecken solches Denkens artikuliert zu beleuchten, und zwar zuerst die Struktur des Selbstverständnisses in der Grundtheorie, dann die Selbstnegation und Selbstbehauptung in der Analyse des Japans und zuletzt die mögliche Selbstverwirklichung in der Kunstdarstellung.

Key Words: Selbst, Zwischensein der Menschen, Typologie des Klimas, Japan und Europa

はじめに

こうして寓居のテラスからモーゼル河の対岸に広がる市有林の紅葉の様子を見ていると、もう10月半ばだというのにその進み方があまりにも悠長なので、なかば呆れてしまう。それはやさしくゆったりとしたモーゼル河の流れや、その水面をフランス国旗を掲げて静かに這うように往来する原料運搬船の動きと、どこか通じているように思われる。そうしたゆるやかな動きをじっと見守るようにして、この河を跨いで兩岸を規則正しいアーチでしっかりと結びつけて

いるのは、黒ずんだ石材をがっしりと組んで造られた「ローマ人の橋」である。その7本の橋脚そのものは紀元2世紀にまで遡ると言われるが、そのどれもが河床にしっかりと根を生やしているかのように堂々と構えており、そこには古代ローマ人たちのこの橋の造営に対する並々ならぬ覚悟が感じられる。さらにそこから、広くヨーロッパ人の思考様式一般に浸透している「基礎づけ」への強固な意志を、まさに直観的に理解できるような気がする。

話を紅葉に戻すならば、日本であればこの時期に各地でそれなりに享受できるあの錦秋の風光は、どうも当地では期待できそうにない。そんなガッカリした想いで、日本から携えてきた文庫版の和辻哲郎著『風土』を繙いてみると、その著者はあたかも私の落胆を諭すかのように、淡々と次のように記している。「紅葉もまたそうである。八月にはもう黄ばんだ葉がからからと音をさせている。しかし艶のない黒ずんだ緑は相変わらず陰鬱に立っている。そうしていつ変わるともなく緑の色が徐々に褪せて弱々しい黄色に変わって行く。十月下旬にあらゆる落葉樹の葉が黄色になるまでの間、かつて我々の目を見はらせるということがない。夜の間の気温の激変で初霜があり、一夜の間に樹の葉が色づくというようなあの鮮やかな変化は決して見られない。」(237)⁽¹⁾——これはヨーロッパにおける新緑と紅葉の素っ気なさを述べた1節であるが、この何気ない記述の的確さに対して、まさに「我が意を得たり」とばかりに、同意のみならず賛辞までも送りたくなるのは、やはり私自身がいま現にそうした光景を目の当たりにしているからである。昭和10年の初版から今日に至るまで、この作品は60有余年にわたって着実に版を重ね、時代を超えて読み継がれてきたが、それにはそれ相応の理由が——つまり、本書ならではの魅力と歴史的意義とが——あるに違いない。そして、この作品が単なる地理学書などとは違い、それをどう読んで解釈するかは多分に読者の主観的な判断に委ねられているという点も、おそらく異論はないであろう。以下では、私が最近この作品を当地でいわば「体験的に」再読した際の覚書を、特に「自己」をめぐる問題を軸として整理し直してみたい。

1. 「我々」としての自己と風土的な自己了解

和辻風土論の成立事情を著者自身の問題意識ないし思想的な背景に即して考えるならば、和辻が本書の序言で述懐しているように、ハイデガーの『存在と時間』(1927年)から受けた触発がその直接的な契機となっている。それによると、和辻は、ハイデガーが人間存在を単に人(個人)の存在と、そこから導かれる時間性によって捉えようとする点に、彼の思索の限界を見た。それに対して、和辻自身は、人間存在を個人的かつ社会的な二重構造から見るとともに、そうした人間存在の空間性をとりわけ風土性として捉える中で、真に具体的かつ歴史的な人間存在が浮かび上がってくる、と考えたのである。

こうして和辻は、みずからの「人間(の)学」の立場から風土性を掘り下げていくのであるが、すでにそこには、ヨーロッパの最新の哲学に対する敏感な反応とともに、それへの明確な対抗意識を見て取ることができる。しかし、全体として見逃してはならないのは、やはり和辻

が当時のヨーロッパ哲学から積極的に学び取った事柄の方であろう。それはまず、第1章「風土の基礎理論」に明かなように、フッサールの現象学の根幹を成す「意識の志向性」の重視と、デールタイの「生の解釈学」という方法的立場であり、さらに直接的には、上述のように、それら両者の具体的な結合の所産でもあるハイデガーの「実存」概念である。

ところで、和辻風土論の成立を促した具体的な契機としては、一方におけるこうした和辻自身の問題意識の成熟という思想上の契機だけでなく、他方における彼のドイツ留学というきわめて具体的な体験上の契機が重要である（そもそも和辻は1920年代のベルリンでハイデガーの著作に触れたのであって、その体験の重みは軽視できないであろう）。したがって、もしもそれら2つの契機のうちのいずれか一方でも欠けていたとすれば、単なる旅行紀や観念的で抽象的な風土類型論を優に凌ぐだけの作品は、あるいは期待できなかったかもしれない。すなわち、和辻自身の表現を借りれば、「これらの時間性・歴史性の問題に媒介せられることなしには、風土の印象は単に風土の印象として留まったであろう」(4)と思われるのである。

本書の展開を全体として支える基礎理論をここでさらに検討してみよう。第1章「風土の基礎理論」は、昭和4年の旧稿を同6年にいったん改稿し、さらに同10年に補筆を施すというように、和辻の苦心の作である。だが、意地の悪い見方をすれば、それほどまで苦心して改稿を重ねたにもかかわらず、その論述は全体的にややセッカチで力みを感じられ、みずから獲得した思想をみずからの言葉で存分に展開するというよりも、そこで用いられている——ハイデガー一張りの——諸概念の生硬さもあって、むしろ借り物の思想を焼き直しているという感は拭い切れない。いずれにせよ、その第1節「風土の現象」の狙いは、「風土の現象がいかに関人の自己了解の仕方であるか」(17)の分析に定められている。その分析によると、「我々は「風土」において我々自身を、間柄としての我々自身を、見いだす」(14)のであり、したがって、われわれは不断に「風土における自己了解」(15)ないし「風土的自己了解」(17、なお、24では「風土的な自己了解」)を遂行しているのである。

続く第2節「人間存在の風土的規定」では、和辻のいわゆる「間柄」としての「人間（存在）」を、その具体的な「地盤」(20-22、なお、3も参照)としての風土性に即して理解する道が模索される。そして、「風土における自己発見性」(24)の具体的な分析を通じて、「風土の型が人間の自己了解の型である」(27)という結論が導かれる。そのようにして、「風土の型の発見」(同所)という風土類型論の人間学的な意義が、最終的に確定されるのである。

以上の全体を通じて、和辻の基本的な考察態度は、具体的な風土の中に純然たる「自然」現象を見るのではなく、むしろそこに常に「人間」の——具体的には「我々自身」や「自己」、あるいは「己れ」の——姿を見て取ろうとするのである。しかもその際の「我々」は、本書の全編を通じて、大方は端的に「我々日本人」という含みで語られているのである⁽²⁾。

2. 自己発見への途上で——風土類型論の模索

和辻によれば、「かくのごとく風土は人間存在が己れを客体化する契機であるが、ちょうどその点においてまた人間は己れ自身を了解するのである。風土における自己発見性と言われるべきものがそれである」(24)。そうした自己発見は、風土論という理論構成のレベルにおいては、風土類型論の模索という具体的な形態をとって展開されることになる。

先にも触れたように、第2章「三つの類型」の叙述は、具体的には昭和2年から翌年にわたる和辻自身のドイツ留学と、その一環としての精力的なヨーロッパ旅行の体験に裏打ちされている。そうした意味で、彼のヨーロッパ遊学は、本書が成立する直接的な機縁を成している。実際、この章の随所に見受けられる実体験を交えた瑞々しい風土の描写は、和辻自身の豊かな感性による「体験」と「了解」の賜物にほかならない。しかし、これは当然のことであるが、和辻はあらかじめさまざまな文物を通じて古今東西の諸文化に通暁していたからこそ、旅の途中でたまたま見かけた数々の光景から、そこに形成された文化や民族性と風土との本質的な連関を直観できたのである。「教養」という概念がすっかり骨抜きにされてしまった今日だからこそ敢えて強調するわけではないが、和辻が身につけていたそうした教養の幅広さと豊かさは、やはり敬服と驚嘆とに値しよう（もちろん本書は事後的に再構成された作品であるから、遊学中の和辻が現にそうした教養を「骨肉と化していた」かどうかは別問題である）。

さて、和辻が呈示した風土の3類型とは「モンスーン」「沙漠」および「牧場」を指すが、それらのうちで「モンスーン」と「沙漠」とを和辻がヨーロッパへの旅の途中で実地に体験したことは、本書の成立にとって非常に大きな意味を持っている。特に沙漠の体験は、和辻にとって強烈なものであった⁽³⁾。だが、その「沙漠」の体験もやはり、日本以上に豊かな生に恵まれたモンスーン地域でのそれに先立つ体験との対比によって、いっそう鮮烈なものとなったに違いない。それと同じく、さらに「牧場」の緑もまた、すでにモンスーンや沙漠を知る和辻の眼にとってこそ、特に従順な風土として深く印象づけられたのである。こうして、和辻がイタリア南端の陸地で「ヨーロッパには雑草がない」という驚くべき事実を「ほとんど啓示に近いもの」(77)として受け止めるまでには、それに先立って、彼が単に日本の雑草の繁茂する様子を身をもって知っていただけでなく、旅行者としてわずか数日にすぎなかったにせよ現にモンスーンおよび沙漠を体験し、そうした中で彼の風土を見る直観的な眼が洗われ、さらに研ぎ澄まされている必要があったのである。

それでは、和辻が1年2ヶ月（それは当初の予定の半分ほどの期間であった）を過ごしたヨーロッパでの体験はどのように結実したのか。「牧場」の叙述の圧倒的な分量から見ても分かるように、和辻は特にギリシアおよびローマというヨーロッパ文明の原型に関する考察に力を注いでおり、ヨーロッパ精神の根柢をなす「合理性」の風土的な由来を、みずからの具体的な体験や見聞をふんだんに盛り込みながら、多角的に論究している。その丹念な叙述は、歴史の進展と歩調を合わせて地中海沿岸から北進して西ヨーロッパにまで及び、「ギリシアの明朗に対す

る「西欧の陰鬱」(122)が際立てられることになる。そして和辻は、「無限の深み」を追求する一方で「残忍性」をも宿す「近代の精神」の風土的な基底を、そうした「西欧の陰鬱」に見いだすのである。

こうした一連の叙述は、みずからの体験を交えた風土現象の記述の的確さとヨーロッパ精神史の全体をカバーする展望の広さとが相まって、おそらく本書の全体を通じてもっとも心置きなく楽しめる部分であろう。しかし、むしろいまの私にとってとりわけ興味深いのは、和辻のそうした「ヨーロッパ」体験が帰国後の彼の「日本」再発見に大きく作用したことである。たしかに和辻のヨーロッパ体験は差し当たり風土の3類型の発見として結実しているが、ヨーロッパから見た日本の再発見、あるいは世界の中の日本の発見ないし認識も、そうした成果の不可欠の要素を成しているとは言えまいか。すでに示唆しておいたように、この書はもちろん単なる洋行の体験に基づく旅行記ではないが、かと言ってまた、風土の類型論を展開した純然たる学術書の枠には収まり切らないだけの「何か」を持っている。私はそれを、和辻哲朗という一つの哲学者による「自己」をめぐる思索の展開として捉えたい。そしてとりわけ重要なのは、その「自己」が同時に「近代日本人としての自己」にほかならないという点である。和辻風土論はその核心において和辻の「日本(人)論」でもある。それは、世界の中で(すなわちグローバルに)日本を捉え、「世界における日本」を国民的な自覚にもたらしことを重要な課題としているものと思われる。別の言い方をすれば、本書は、風土的な側面から日本の読者に「世界を知らしめ、日本を知らしむ」という国民教育的な性格を強く帯びているのである。そうした側面から、さらに本書の具体的な展開をフォローしてみたい。

3. 自己理解の大いなる振幅——「日本」への眼差し

本書は、その序言にもあるように、帰国直後に行われた講義の草案を基礎とし、後日それぞれに加筆や改稿などを施して断片的に発表したものを後年さらに一冊にまとめた論文集である。それゆえ、和辻自身も「未だはなはだ不備ではあるが」(5)と敢えて断っているように、全体構成は整っていても、それぞれの章や節の間で叙述のスタイルの違いが目立ち、どこか雑然とした観がある。それは何よりも本書の成立事情、あるいはその際立った歴史性(つまり、和辻自身のライフヒストリー的一端)を反映しており、彼の苦心の跡でもある。そして私自身は、近頃では、むしろそうした一種の「生々しさ」ないし「臨場感」が本書の魅力を醸し出しているのではないかと、いう想いを抱くようになったのである。

ところで、ここで本書の意図を再確認しておけば、序言の冒頭にもあるように、それは端的には「人間存在の構造契機としての風土性を明らかにすること」(3)にほかならない。だが、もちろんその一環としてではあるが、和辻はとりわけ「日本」の風土論的な考察に意を注いであり、もっと穿った見方をすれば、彼は第2章で展開した風土の3類型の考察を、第3章「モンスーンの風土の特殊形態」の第2節「日本」へと収斂させているようにすら思われるのであ

る。実際、全体のバランスから見ても、あるいは内容から見ても、〈ヨーロッパと日本〉とがとりわけ両者の対照という仕方で際立てられるという基本的な構図は、やはり否定できない。その極端な例は「ロ 日本の珍しさ」と題する項目であるが、その検討に先立って、まさに正面切ったの日本（人）論である「イ 台風の性格」の分析を瞥見しておきたい。

この「台風の性格」の項目においては、あくまでも風土類型論の一環としてではあるが、モンスーン地域における日本の特殊性が問題とされている。ただし、具体的な比較の対象としては、同じモンスーン地域のインドやシナではなく、大方はやはりヨーロッパが引き合いに出されており、この点は注意を要する。つまり、和辻の関心はおのずとヨーロッパに対する日本に、さらには（ヨーロッパ中心の）世界全体における日本に向けられているのである。

さて、一般にモンスーン的人間を特徴づける「受容性」と「忍従性」とは、日本の人間存在（間柄）においてはさらに複雑な限定を受け、「豊かに流露する感情が変化においてひそかに持久しつつその持久的変化の各瞬間に突発性を含むこと、及びこの活発なる感情が反抗においてあきらめに沈み、突発的な昂揚の裏に俄然たるあきらめの静かさを蔵すること」（166）として規定される。この屈折に富む規定は⁽⁴⁾、「しめやかな激情、戦闘的な恬淡」（同所）として簡潔に表現されるが、それが日本人のいわゆる「台風の性格」の核心を成すと考えてよい。そして和辻は、日本人のそうした国民的特性をその客観的表現において、すなわち歴史的形成を通して追究するのである。

その際、和辻はあくまでも「間柄」としての「人間（存在）」に注目するのであって、その意味で、本書の「人間学的考察」という副題は特にこの「台風の性格」の分析に適合している（逆に言えば、他の諸類型について見れば、必ずしもいわゆる「人間学的」考察が前面に押し出されているは言い難いように思われる）。そして、とりわけ「距てなき間柄」という観点から、「男女の間」を承けて「家（家族）」が詳細に検討され、その上でさらに「家の家」としての「国家」が「家」とのアナロジーで説明されることになる。

最後に和辻は、そうした観点から日本人の道德思想を概観する。その際に和辻は、古代における主要な徳として、第1に尊皇心という形で表された宗教的信念、第2に人間の慈愛の尊重や社会的正義の尊重という形で具体化した人間の拒てなき結合の尊重、そして第3に戦闘的恬淡に根ざした「貴さ」の尊重、を挙げている。そして和辻は、神話や伝説の時代である古墳時代に形成されたそれらの徳は幾多の大きな社会的変革を経た後の時代にもやはり認めうるか、と問う。和辻はそれに答えて、大化の改新、鎌倉幕府の樹立、戦国時代、そして明治維新という大きな社会変革の際にはそれらの徳が大きな動因になっていた、という解釈を示す。その上で和辻は、そうした道德思想はけっして日本に特有のものではないが、それらは「しめやかな激情」と「戦闘的恬淡」という風土的に規定された国民性においてこそ特殊な力強さをもって自覚されたのであり、われわれはそうした顕著な道德思想を特に重視しなくてはならない、と結論づけるのである。

以上が、「台風の性格」という風土の規定に基づく日本における人間存在の分析および日本古来の道徳思想の概観の論旨である。こうした考察によってどこまで日本の文化的・社会的、そして歴史的な特殊性が捉えられるかについては、当然さまざまな異論があろうし、それは超えることのできない限界を持っていることであろう⁽⁶⁾。しかし、そうした一連の考察によって和辻がみずからの風土論的な観点から日本の特殊性を解明したことは間違いない。しかもその際、日本の「特殊性」を解明すること（すなわち自己理解）は同時に日本の「独自性」を呈示することでもあり、そこには日本の「自己主張」が込められているのである。したがって、この「台風の性格」の分析は、〈風土類型論の立場からなされた日本の自己主張（あるいは自己肯定）〉として特徴づけることができるであろう。

ところで、すでに示唆しておいたように、和辻はヨーロッパ遊学から帰国後に一種のカルチャー・ショックを体験した。その模様が、いま見た「台風の性格」の分析と対を成す「日本の珍しさ」という小篇に実によく現われている。この小篇は実際には「台風の性格」よりも先に書かれており、洋行帰り直後の過敏なほどに研ぎ澄まされた眼で捉えた日本の印象をかなり自由に書き綴ったものである。おそらく『風土』全体を通読した者であれば誰もが、この小篇について、内容的にも筆の運びの上からも、本書の全体から何だかひどく「浮き上がって」いるような感じを受けるであろう。そもそも「日本の珍しさ」という表題には、現に論述の端々でも率直に言表されているように、日本の珍奇さ、滑稽さ、そして情けなさといった和辻の複雑な想いと明らかな皮肉が込められている。おそらくそれは、ヨーロッパから見た日本の不甲斐なさに対する和辻のじれったさや、あるいは歯がゆさといった想いの裏返しであろう。そうした想いは、たとえば、「ところで日本へ帰って街上の自動車・電車を見る。それはまるで麦畑の中を猪が暴れまわるような感じである。電車が突き進んで来るときには、左右の家並みはちやうど大名行列に対して土下坐している平民どものように、いくじなくへいつくばっている」（189-90）とか、あるいは、「洋服とともに始まった日本の議会政治が依然としてはなはだ滑稽なものであるのも……」（201）といった軽妙な表現の端々に、直截に表われている。そして和辻は、そうした際には常にヨーロッパとの対比で日本を見据え、かつ評価しているのである。つまり、判断の基準はあくまでもヨーロッパの側にあり、和辻はおそらくヨーロッパ留学以前とは別の——「意地が悪い」とか「卑下した」とでも言いたくなるような——眼差しで日本を見直し、その「珍しさ」を再発見しているのである。

さらに具体的に見れば、和辻は日本の都会の「不釣り合い」な様子の考察から出発して、再び日本の「家」の在り方の問題へと辿り着く。それによると、ヨーロッパの都市におけるアパート生活では、「家」の意味が一方では個人の私室にまで縮小されるとともに、他方ではそれが町全体にまで押し広げられており、つまり、「家」は個人と社会とに解消されているのである。しかし、それに対して、日本には明らかに「家」がある。何よりも、住居として個々独立した「家」があり、そこに住む家族の間には強い「家」の意識があるのである。外に対してはっき

りとした「へだて」を立てる日本の「家」は、その小さな世界の中での「へだてなさ」をその魅力とする。日本の「家」は社会に対して閉ざされているとともに、個人をすっかりその中に解消してしまうのである。和辻によれば、そうした「家」が日本における公共的な都市生活の妨げとなっており、具体的には西洋風の高層建築を住居として採り入れることを阻んでいるのである。そして、低く横に長く連なる家並みこそが、日本の都市の不合理性と不釣り合いな姿のゆえんにほかならないのである。

さらに和辻によれば、ヨーロッパ人は、長年にわたる城壁内の共同生活の中で、強烈な義務の意識と、その半面をなす個人性の自覚に根ざした権利の意識とを培ってきた。しかし、日本的な「家」においては、義務の意識よりも愛情が先立っている。個人は喜んでおのれを没却し、自己の権利を主張することはせず、また、公共生活における義務の自覚にも達しなかった。かえって、「思いやり」「控え目」「いたわり」といった繊細な心情が発達したのである。しかし、和辻によれば、そうした心情も家の一步外の世界に対してはぴしゃりと扉を閉ざしてしまうのである。したがって、「家」を中心とし、個人も社会もそれとして自覚されることのない日本社会においては、先の皮肉に満ちた引用にもあるように、本来ヨーロッパに生まれ育った議会政治もまた実質を欠いたものにとどまっている。すなわち、民衆は公共的なものに対する関心を欠き、政治的指導者だけが意気を上げてはいても、政治運動は真に国民的なものとはなっていないのである。

こうして、和辻が語る「日本の珍しさ」とは、その個々の内容について見れば、日本の社会的・政治的な立ち遅れ、あるいは未熟さに対する批判（すなわち自己否定）以外の何ものでもない。実際、そこには日本の都市や家などに対する積極的な評価は、微塵も含まれてはいない。すでに指摘したように、評価の基準はあくまでもヨーロッパの側にあり、ヨーロッパが模範であり、もっぱらどこまで実質的に「ヨーロッパ化」（200）されているかがそこで問われているのである。だが、先に見た「台風の性格」の分析をも考え併せるならば、和辻はそこでの「自己肯定」とここでの「自己否定」との間で大きく揺れ動いているように思われる。和辻は本書を通じてこの自己理解の動揺を收拾することができるのであろうか。

4. 自己表現の固有性と自己実現への願い——和辻風土論のメッセージ性

続く第4章「芸術の風土的性格」でまず目を惹くのは、冒頭のレトリックの冴えである。そこで和辻は、まずディルタイの芸術観に潜む非ヨーロッパに対する不明を暴き、さらにはヘッセなども引き合いに出して西洋人の身勝手な「無い物ねだり」を柔らかに諷刺している。すなわち、和辻は一個の東洋人として、西洋人の身勝手さに一矢を報いているのである。ここではそうした和辻の主張がもっとも大胆に表明された箇所として、本章の掉尾を見ておきたい。

和辻は本章全体を次のように締め括る。「我々はかかる風土に生まれたという宿命の意義を悟り、それを愛しなくてはならぬ。かかる宿命を持つということはそれ自身「優れたこと」でも

なければ「万国に冠」たることでもないが、しかしそれを止揚しつつ生かせることによって他国民のなし得ざる特殊なものを人類の文化に貢献することはできるであろう。そうしてまたそれによって地球上の諸地方がさまざまに特徴を異にするということも初めて意義あることとなるであろう。」(243-244) ― ここですでに「宿命」と言われているのは、「風土」がひとつの絶対的所与性であるということを基本的に承認し、風土決定論を再確認しているからである。しかし、その風土的な「宿命」は優劣の問題ではない、とされる。それはすなわち、風土類型論における「並在の秩序」(263)の承認であって、学説史的に見れば、ヘルダーの風土論に対する賛同の表明である。しかし、和辻はここで、さらに「止揚しつつ生かす」ということを積極的に語っている。それはすなわち、風土的限定に由来する特殊性を、他者を媒介とすることによって(すなわち、次に見るように「相学び」つつ)いったん否定し、乗り越え、そうすることによってかえってその特殊性を全体性というより高次の段階で生かすことにほかならない。

たしかにこうした展開方向は、その基本的な枠組みにおいては、世界史の立場に基づくヘーゲルの風土論を継承している。しかし、その実質について見るかぎり、和辻風土論はヘーゲルの風土論に真っ向から対抗している。時代は変わり、しかも和辻はヨーロッパ人ではなかった。むしろ和辻は次のように語る。「我々はヘーゲルのごとく欧州人を「選民」とする世界史を是認することができない。欧州人以外の諸国民を奴隷視するのはすべての人の自由の実現ではない。世界史は風土的に異なる諸国民にそれぞれその場所を与え得なくてはならない」(278)。それどころか、和辻は同じモンスーンに位置する者(あるいは、端的に東洋人)として、かつての偉大なインドやシナがヨーロッパの支配に喘いでいる現状に胸を痛め、その低迷ぶりを率直に憂えている。今日インドやシナの人民が苦境に置かれているのは、彼らが自己の風土的限定を克服できないからである、と和辻は考える。すなわち、和辻の理解によれば、インド人はその一面的に受容的・忍従的な性格を、そしてシナ人はその無感動性を克服できないのである。「おのれの性格を明らかに認識することは、その性格の限定を超えて進む道をもさることである。それはまたおのれと異なる性格を理解し、他の長を取っておのれの短を補う道をも開くであろう。」(160) ― 第3章で「シナ」を語る中で何気なく挿入されように見えるこの1節は、和辻風土論の基本性格ないし基本指向を端的に物語るものとして、決定的な意味を持っている。すなわち、和辻風土論は差し当たり「おのれの性格を明らかに認識する」ための体系的な考察にほかならないが、その考察の射程は、さらに「その性格の限定を超えて進む道をもさとる」ことにまで及ぶのである。この点に、和辻風土論のきわめて実践的な性格(すなわち、そのメッセージ性)が端的に表われているのである。

さて、和辻の全体的な問題意識をこのように理解するとき、彼にとって最終的に問題となるのは、ほかならぬ日本の風土的限定を克服する道を見定めることである。それに対する和辻の解答は、日本の「台風の性格」がヨーロッパの「牧場の性格」を獲得することによってその可能性が開けてくる、というものであった。以下ではその詳細を、先に瞥見した第2章「三つの

類型」の第3節「牧場」に立ち返って検討してみたい。

和辻はその末尾でまず「牧場的風土においては理性の光が最もよく輝きいで、モンスーンの風土においては感情的洗練が最もよく自覚せられる」ことを認め、次いで「理性の光の最もよく輝くところから己れの理性の開発を学び、感情的洗練の最もよく実現せられるところから己れの感情の洗練を習うべきではなかろうか」(143)と問いかける。「風土の限定が諸国民をしてそれぞれに異なった方面に長所を持たしめたとすれば、ちょうどその点において我々はまた己れの短所を自覚せしめられ、互いに相学び得るに至るのである。またかくすることによって我々は風土的限定を超えて己れを育てて行くこともできるのである。風土を無視するのは風土を超えるゆえんではない」(同所)。しかし、自覚を通じて風土的限定を超えたからといっても、風土的特性そのものが消失するわけではない。われわれは台風の国土を牧場と化することはできないのである。それでいて「我々は牧場的な性格を獲得することはできるのである。そうしてその時には我々の台風の性格は新しい生面を開いて来る」(144)のである。それはすなわち、ギリシア的晴朗に由来する合理性とわれわれの「勘」や「気合い」とが相互に有効に協働することである。そして、第5章における東洋芸術の擁護にも見られるように、感情的洗練の発露はとりわけ自己表現としての芸術によって達成されるのである。

ところで、和辻によれば、われわれ日本人の祖先はかつて異なる風土の性格の獲得の意味を直観的に悟っていた。すなわち、第1に、沙漠的なものの侵入とも言うべきキリシタンに対する異常な傾倒と恐怖において、そして第2に、牧場的なもののへの渴望とも言うべきヨーロッパの科学に対する熱烈な関心において、われわれはその実例を求めることができるのである。しかしそれらの場合、日本の風土自体はけっして牧場にも沙漠にもなりえないということに対する洞察が欠けていた、と和辻は語る。つまり、どれほど牧場の性格や沙漠の性格の影響を外から受けても、風土的に台風の性格へと形成された日本人はあくまでもその本質において台風の性格をとどめるのである。この点で和辻の考えは風土決定論に近いが、ただしそれは風土的特性を互いに学ぶことによって風土的限界を超えて自己を育てる可能性と意義とを否定するものではない。すでに第1章「風土の基礎理論」において、「我々はただに過去を背負うのみならずまた風土をも背負うのである」とされつつも、「もとより我々の存在はただに負荷の性格を持つのみならずまた自由の性格を持つ。すでに有ることでありつつあらかじめ有ることであり、負荷されつつ自由である、というところに、我々の存在の歴史性が見られる」(26)と言われるゆえんである⁽⁶⁾。

おわりに

風土論を世に問うたのとほぼ同じ時期に、和辻は「城」と題するエッセイ風の評論を書いている。それによれば、日本文化やその遺産に限ってみても、「それぞれの時代はその弊害や弱点を持つとともにまたその時代固有の偉大さを持っている。江戸時代の文化の偉大な側面に対し

て色盲となりつつ、ただその矮小を嘆くということは、この文化に対する正しい態度とは言えない⁽⁷⁾のである。そして和辻は、きわめて明快に、いわば「文化を見る眼」を養う必要性を説きながら、この短文を次のように結んでいる。「人はそれぞれの時代的、風土的な特殊の様式に対して、眼鏡の度を合わせることを学ばねばならない。そうすることによってそれぞれの物が鮮明に見え、その物の持つ意義が読み取られ得るのである。自分にとって鮮明でないからといってその物を無意義とするのは単なる主観主義に過ぎない。それはまた幼稚の異名である。我々は日本の文化の現状がまだこの幼稚の段階にとどまっているのではないかを恐れる。欧州文化の咀嚼においても、また自国文化の自覚においても。」⁽⁸⁾——「我々は日本の文化の現状がまだこの幼稚の段階にとどまっているのではないかを恐れる。欧州文化の咀嚼においても、また自国文化の自覚においても。」この何気ない戒めを、私はいま当地で、きわめて厳粛な思いで反芻せずにはいられない。この半世紀余りの間に日本の文化がどれほど成熟したか（あるいはいっそう退嬰化の道を歩んでいないか）を見きわめる際に、和辻風土論は今日でもやはり多くの貴重な示唆を与えてくれているように思われる。

先にヘーゲルの歴史観との対比で見たように、和辻風土論は基本的には人類全体の立場に立って（少なくとも立とうとして）いる。しかし、そこにはおのずと、非ヨーロッパとしての日本の強烈な自己主張が、かなり抑制された形をとりながらも、十分に盛り込まれている。そこに一個の日本人としての和辻哲郎その人の「台風性格」が端的に反映されているとみなすこともできよう⁽⁹⁾。あるいは、実はこの作品自体が和辻生来の「台風性格」とヨーロッパ哲学から学んだ「牧場的性格」との止揚によって成り立っている、とも言えよう。その場合、そこでは思索する主体（著者の個性）と思索された事柄そのもの（著述の内容）とが見事に互いを照らし合っており、そうした思索の全体が、和辻自身の「自己」をめぐる思索の——「自己了解」から「自己表現」にまで至る——諸道程を過不足なく包括していることになろう。以上の考察を通じてそうした諸道程のうちでも特に「自己否定」や「自己主張」という多分にパトス的な契機に光が当てられたとすれば、本稿の意図はほぼ達成されたことになる。さらに立ち入った論究はまた別の機会を期することにして、ここでこの覚書をひとまず締め括りたい。

註

(1)本書からの引用は岩波文庫版（和辻哲郎『風土——人間学的考察』1979年）により、引用文に続けて（ ）で当該のページを示すものとする。

(2)ちなみに、和辻は本書をほぼ一貫して「我々は」という一人称複数形で論述している。たしかに著述のスタイルとして見れば、これは（とりわけ論文において）今日でもごく一般的なことである。だが、和辻は、本書でもしばしば見られるように、エッセイ風の文章では好ん「自分は」と語っている。それに対して、和辻が「人間学的考察」を旨とする本書で「我々は」と語る場合、彼は著者である自分が日本の読者たちと「我々日本人」という特定の間柄（人間存在）にあるこ

とを強調しているのである。そう考えるとき、和辻が本書の中でごく例外的に、ときには「吾人は（が）」と自己を前面に出して語り（53-54）、ときには読者に「諸君が」と距離を取って語りかけている（202）点は、本書の多様な含意を理解する上で示唆的である。

(3)この点については、何よりも和辻自身が、「そこ〔ヨーロッパ〕には深い感動を与えるいろいろなものがあつたが、しかし「珍しい」という点では、途中で見たアラビアやエジプトの沙漠の足下にも及ぶものがなかった」（187）と述懐しているとおりである。実際、沙漠に関する記述に漲っている一種独特の緊迫感が、何よりもそうした事情を直載に物語っている。

(4)ちなみに、この「屈折に富んだ」規定はどこか九鬼周造による「いき」の構造分析と通じるところがあるように思われる。すなわち、その九鬼の最終的な規定によれば、「運命によって「諦め」を得た「媚態」が「意気地」の自由に生きるのが「いき」である。〔……〕「いき」の核心的意味は、その構造がわが民族存在の自己開示として把握されたときに、十全なる会得と理解とを得たのである。」（岩波文庫版『「いき」の構造』95-96ページ）和辻と九鬼、そしてさらに三木清を加えた同世代の日本人哲学者3人が、相前後してドイツおよびフランスで、その最新の哲学動向に敏感に反応しつつみずからの思索の展開方向を明確に見定めたことは、今日から見てもやはり壮観である。これら3者はどのようにしてみずからのヨーロッパ体験を思想にまで昇華していったのか。また、彼らは日本人としてのアイデンティティーをどのようにして保持し、あるいは確立したのか。そして、相互に知己の間柄にあった3者は互いをどのように意識しながら、みずからの思索を鍛え上げていったのか。これらの問いは、単なる歴史的なエピソードに対する関心にとどまらず、むしろきわめて今日的な意義を持っているように思われる。

(5)和辻の風土論はさらに後年の『倫理学・下』に向けて発展を遂げるのであるから、いま手元にある中編『風土』だけによって和辻風土論を全体として評価することは正当な扱い方とは言い難い。すなわち、この問題を学問的に論じようとする場合には、和辻倫理学に向けての体系的な思想形成の中で和辻風土論を正当に位置づけ、かつ評価することが必要となるが、その仕事は完全に本稿の範囲外にある。ちなみに、風土論を含む和辻の思想全体を独自の視点から読み解いた試論として、坂部恵『和辻哲郎』（岩波書店、1986年）はきわめて刺激的な著作である。たとえば、「家」を中心とする共同態のあり方が日本人の「台風の性格」からどこまで説得的に解釈されうるかは誰もが疑問に思う点であるが、坂部は非常に厳しい眼で、和辻のそうした論法に後年の「体験と〈かたり〉の世界の一種の退化的分解と失調」の萌芽を見て取っている（同書、230ページ）。なお、和辻の『風土』は、英訳のほかに独訳もなされている（T. Watsuji, *Fūdo - Wind und Erde*, Der Zusammenhang zwischen Klima und Klutur, übersetzt und eingeleitet von Dora Fischer-Barnicol und Okochi Ryogi, Darmstadt 1992. ちなみに、訳者たちによる入念な序説は、ヨーロッパ人が本書をどのように受け入れるかを知る上で示唆に富んでおり、検討に値する）。

(6)ここで述べられている「負荷的性格」と「自由の性格」とをめぐる問題は、問題史的に見れば、カントの『純粹理性批判』における「第3アンティノミー」の問題（つまり、個人における「経

験的性格」と「叙知的性格」との関係)と通底している。この問題はまた、より経験的かつ具体的なレベルでは、カントの実用的人間学の中心テーマでもあった。カントはその実用的人間学および自然地理学で、ヨーロッパのみならず世界の諸国民の性格を立ち入って論究しているが、たしかにそこでは風土的な規定に関する関心は希薄である。だが、和辻のカント哲学に対する理解についても、全般的にカントの人間学的論考に対する評価が不当に低いように思われる。

(7)坂部恵編『和辻哲郎随筆集』(岩波文庫, 1995年), 53-54ページ。

(8)同書, 55ページ。なお、この随筆集に収められた「アフリカの文化」という短文は、『風土』とはほぼ同時期に、西洋にも東洋にも属さないアフリカ文化の独自性を見据えた論考として、興味深いものである。

(9)和辻自身の「台風の性格」と言えば奇異に聞こえるかもしれないが、ここでは、たとえば唐木順三がみずからの体験を交えて丹念に描き出しているように、和辻自身の「癩癪持ち」という性格的な特徴が念頭に置かれている(唐木順三編『和辻哲郎』筑摩書房, 1963年。編者による「和辻哲郎のひと思想」第2節を参照)。もしも本書の叙述そのものにそうした和辻の「台風の性格」を読み取るとしたら、たとえば共産主義者たちを揶揄した次の1節を挙げることができよう。「かかる過去の伝統から最も勇敢におのれを解放したかに見えるロシア的日本人たちでさえも、その運動の気短い興奮性においていかによく日本の国民性を示していることだろう。変化に富む日本の気候を克服することは恐らくブルジョアの克服よりも困難である」(243)。たしかにこの語り口は表面的には抑制の利いた皮肉にすぎないが、そうした表現の裏にあるものは、当事者に対する激烈な反感(仮借ない批判)以外の何ものでもないように思われる。なお、最後にここで付言するならば、われわれはこの『風土』という作品を、あくまでも和辻その人の風土論として読むべきであろう。なぜなら、そもそも風土的な特殊性と限定とを論定する風土論は、その論述の内容に忠実に、それ自体がすでに著者にまつわる一定の風土的な限定を(そして、それ以上に歴史的な限定を)を受けているはずであり、普遍性をもつ風土論というものはむしろ背理だからである。そこにこの種の風土論が宿す限界と、逆にまたその固有の魅力が認められるのである。そもそも和辻は、ヘルダーの先駆的な仕事を通じて、風土論が「学的労作ではなくして詩人的想像の産物に類したもの」に墮する危険性を熟知していた(28, 263-67も参照)。和辻がそうしたヘルダーの轍を踏んだと批判するのに比べて、この作品にみずからの「眼鏡の度を合わせる」のはずっと困難であると言えよう。